La «distinción» diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de «mediación» entre ambas

Karl OTTO APEL
Universidad de Frankfurt

I. EXPOSICIÓN DE LA TESIS

Ya Max Weber, fundador de una «sociología comprensiva», para lo cual se inspiró en Dilthey y en los neokantianos, planteó el problema de las «explicaciones comprensivas», expresándose a este respecto del siguiente modo:

«El hecho de que una interpretación goce de suma evidencia [evidencia cualitativa, específica para la *comprensión*] todavía no demuestra nada por sí mismo con respecto a su validez empírica. Por el contrario, antes de que una interpretación —por evidente que sea— se convierta en 'explicación comprensiva' válida, la 'comprensión' del plexo de interrelaciones tiene que ser siempre controlada, en la medida de lo posible, con ayuda de los métodos habituales de atribución causal»[1]. En esta medida niega Weber «que 'comprensión' y 'explicación' causal carezcan entre sí de relación [positiva] y que esté justificado de este modo que empiecen su tarea en polos totalmente opuestos del acontecer...»[2].

Expresiones weberianas de este tipo han sido interpretadas a menudo —al menos, en el contexto de una valoración sistemática— como argumento contra la distinción diltheyana entre la «comprensión», característica en las ciencias del espíritu, y la «explicación», característica en las ciencias de la naturaleza. Así, por ejemplo, incluso se ha pretendido ver en la exigencia weberiana de controlar la evidencia de la comprensión interpretativa con ayuda de los «métodos habituales de atribución causal»,

---

[1] Vid. MAX WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1968[3], pág. 428.

[2] *Ibid.*, pág. 436.

una prefiguración del argumento de Hempel en pro del modelo de «ciencia unificada» de la explicación causal nomológica (dicho con mayor precisión de la explicación causal fuerte o determinista y de la débil o estadística).

(De hecho, Hempel ha atribuido a la «comprensión empática» —como él la llama— incluso en las ciencias históricas o sociales únicamente un significado *psicológico-heurístico* a la hora de descubrir hipótesis explicativas empíricamente contrastables, y ha subrayado especialmente que la evidencia que puede alcanzarse al descubrir los *motivos comprensibles* de una conducta no implica en modo alguno que por este medio pueda *explicarse* también la realización fáctica de la conducta. Por el contrario, para ello sería preciso probar que los motivos han sido *causalmente eficientes*. Ahora bien, esta prueba sólo podría efectuarse en el marco de la contrastación empírica de una hipótesis nomológica explicativa)[3].

Así pues, la prueba de que es posible *mediar explicación y comprensión*, tal como se encuentra ya en el concepto weberiano de «explicación comprensiva», parece conducir a la irrelevancia *epistemológica* de la distinción diltheyana. (En ese caso —como a menudo podemos leer— la distinción de Dilthey únicamente conduce a una separación ideológicamente fatal, incluso a una violenta ruptura entre las ciencias de la naturaleza y las llamadas «ciencias del espíritu»; ruptura debida en parte a prejuicios metafísicos, en parte a un error psicologista de la filosofía del siglo XIX). Frente a esta concepción, quisiera defender la siguiente tesis:

En las ciencias sociales o del espíritu tenemos que contar realmente con diferentes *tipos de mediación* entre 'comprensión' y 'explicación'. Pero la comprensión filosófico-gnoseológica de la idiosincrasia de tales mediaciones y, especialmente, de su diversidad, no está en contradicción con una correcta intelección de la distinción diltheyana, sino que la presupone. A mi juicio, esta distinción, de igual modo que las aludidas mediaciones, no sólo es relevante psicológicamente, sino también *epistemológica* y *metodológicamente*; sin embargo, ambos —la *distinción* fundamental y las *mediaciones* entre los elementos distinguidos— son incomprensibles desde una «lógica de la ciencia» abstracta. Entiendo por «lógica de la ciencia» abstracta un método para *explicitar* las «explicaciones» como «sistematizaciones cognoscitivas» (C. G. Hempel), método que prescinde desde un comienzo de los presupuestos *pragmáticos* de las explicaciones, en tanto que «productos cognoscitivos sintéticos» que responden a determinadas preguntas, o que a lo sumo considera tales presupuestos pragmáticos como *condiciones empíricas externas del conocimiento científico*. A mi juicio, por el contrario, sólo en una teoría *pragmático-transcendental* del conocimiento y de la ciencia podemos explicitar suficientemente tanto la

---

[3] Cfr. C. G. HEMPEL: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press, 1965, págs. 239 y s., 258.

distinción entre explicación y comprensión como los —diversos— tipos de *mediación* entre ambas.

Entiendo por «teoría pragmático-transcendental del conocimiento y de la ciencia» (en este contexto) una transformación del enfoque kantiano en el siguiente sentido: creo que no es posible reducir a *categorías del entendimiento de una «conciencia pura»* las condiciones *categoriales* de posibilidad de las *producciones cognoscitivas sintéticas* —tales como «explicar» y «comprender»— condiciones que son totalmente omitidas por la lógica abstracta de la ciencia del Positivismo lógico, sino que al menos se apoyan también en las llamadas por Dilthey «categorías de la vida». En este sentido pueden comprenderse en el presente contexto sobre todo los *intereses cognoscitivos constitutivos del sentido* que, en cuanto *condiciones práctico-vitales internas*, se encuentran a la base de las *investigaciones* metodológicamente relevantes de los diversos tipos de ciencia: por ejemplo, el interés cognoscitivo por la explicación causal de sucesos, que tiene relevancia a la hora de hacer predicciones, o el interés por el acuerdo comunicativo con los co-sujetos del conocimiento y la acción.

Hasta aquí la explicitación general de mi tesis. Pasemos ahora a ejemplificarla con ayuda de la controversia explicación-comprensión, suscitada por Dilthey[4].

II. Ejemplificación de la tesis: la distinción entre explicación y comprensión y la tipología de las mediaciones entre «explicación» y «comprensión»

La primera parte de mis ejemplificaciones no se refiere todavía a la posibilidad de *mediar* explicación y comprensión, sino a la necesidad, que se presupone para ello, de efectuar una *distinción* entre explicación y comprensión, relevante gnoseológica y metodológicamente.

II.1. En primer lugar, me atrevería a afirmar que el modelo de *explicación nomológica causal* Popper/Hempel/Oppenheim, propuesto en nombre de la «ciencia unificada», es irrelevante para discutir la importancia metodológica de la distinción entre explicación y comprensión; la razón es la siguiente: como *explicitación abstracta, propia de la lógica de la cien-*

---

[4] Cfr. a tal efecto los siguientes trabajos del autor: K.-O. Apel: *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M. 1979 (traducc. ital. en Guida/Neapel, en preparación); «The Apriori of Communication and the Foundations of the Humanities», en *Man and World*, vol. 5 (1972), 3-37; «Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests», en *Social Research*, 44 (1977), 425-70, reimpr. en St. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton, Harvester Press, 1979; «The Erklären/Verstehen-Controversy in the Philosophy of the Human and Natural Sciences», en: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1982, vol. 2, 19-49.

cia en el sentido antes citado, el modelo (sometido a discusión aporética por sus defensores a lo largo de decenios) ha mostrado básicamente su insuficiencia para caracterizar las condiciones *categoriales* de las auténticas *explicaciones nomológicas causales* y ésto significa, entre otras cosas, para distinguirlas de las meras *justificaciones* de la plausibilidad de las *prognosis* (en virtud de síntomas o incluso apoyadas únicamente en informaciones fiables de otras personas). Resumiendo de forma contundente: las auténticas explicaciones causales no son *deducciones del explanandum a partir de un explanans, que contiene al menos un enunciado nomológico*, sino *producciones cognoscitivas sintéticas* que tienen que estar bajo la *anticipación categorial de leyes, en el sentido de la necesidad causal lógicamente contingente*. Podríamos decir con Ch. S. Peirce que son *razonamientos abductivos que parten del explanandum hacia un explanans desde el que se puede deducir el explanandum y, por tanto, predecirlo*.

Pues bien, a mi juicio, Georg Henrik von Wright en el segundo capítulo de su libro *Explanation and Understanding*[5] ha puesto lo siguiente de manifiesto:

Si y sólo si ya presuponemos intervenciones experimentales, podemos comprender filosóficamente el concepto de necesidad causal lógicamente contingente que, al menos para la física experimental, constituye hoy todavía un presupuesto categorial imprescindible en las explicaciones relevantes. Con otras palabras: podemos suponer con certeza apriórica que entre dos sucesos S^1 y S^2 existe una *relación*, no *lógica*, pero sí *causalmente necesaria* únicamente porque —o en la medida en que— suponemos con certeza que podemos «producir el suceso S^2 'haciendo' algo en relación con el suceso S^1».

Me atrevería a interpretar estas afirmaciones del siguiente modo: nuestra certeza heurística de poder encontrar en la naturaleza auténticas leyes causales, no se fundamenta en una necesidad demostrable *lógica* u *ontológico-metafísicamente* (ya Hume lo puso de manifiesto); pero tampoco en una *función lógico-transcendental de una «conciencia en general» pura* —como Kant suponía— que se refiere *a priori* a todas las relaciones de los sucesos espacio-temporales cognoscibles científicamente (de donde se sigue el ilimitado determinismo causal del mundo de la experiencia). La certeza apriórica con respecto a la necesidad causal de las relaciones entre sucesos se fundamenta más bien en el hecho de comprender previamente nuestras acciones como posibles intervenciones manipuladoras en la naturaleza, entendida como parte de nuestro mundo vital. (La «exaltación» del determinismo causal absolutizado metafísicamente, que ya Kant criticó en principio, consiste pues justamente en extrapolar la certeza que poseemos con respecto a la necesidad causal de las relaciones en-

---

[5] Cfr. G. H. von WRIGHT: *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1971, II, 9.

tre sucesos —que se fundamenta en la comprensión de nuestras intervenciones— a la *naturaleza en su totalidad*; es decir, a supuestos sistemas de cambios de estado que no podemos manipular de modo inmediato interviniendo experimentalmente). En esto consiste, a mi juicio, una transformación *pragmático*-transcendental —es decir, que incluya «categorías de la vida» en sentido diltheyano— del punto de partida en el problema de la relación entre *necesidad causal* y *libertad de la acción* y, por tanto, también en el problema de la relación entre conceptos tales como *explicación causal* y *comprensión de la acción*.

Con otras palabras: creo que el análisis de von Wright fundamenta una teoría de la *complementariedad conceptual* en lo que concierne a la relación entre la necesidad causal y la libertad de la acción y, por tanto, también en lo que se refiere a la relación entre la explicación causal y la comprensión intencional-subjetiva de las acciones teleológicas. Es decir, que ateniéndonos al concepto de complementariedad de Niels Bohr, existe una *relación de exclusión y, a la vez, de recíproca presuposición o de complementación* entre el concepto (la categoría) de *necesidad causal* (y, por tanto, el de posibilidad de una *auténtica explicación causal*) y el concepto de *acción teleológica libre* (y, con ello, el de posibilidad de la *comprensión intencional-subjetiva de las acciones*). De ahí que sea imposible lógico-conceptual y metodológicamente reducir a explicación causal la comprensión intencional de las acciones dirigidas hacia fines, sencillamente porque en ese caso también perdería su sentido el *concepto* de explicación causal, propia de las ciencias naturales.

En esta estructura de complementariedad podríamos descubrir una reconstrucción *pragmático-transcendental* de la distinción intentada por Dilthey entre «explicación» y «comprensión», propia de la «filosofía de la vida» (deformada a menudo de hecho desde una perspectiva psicologista). Sin embargo, contra la relevancia epistemológica y metodológica de esta tesis de complementariedad se ha formulado la siguiente objeción:

El presupuesto de la libertad subjetiva de las acciones y, por tanto, de la comprensión intencional de las mismas, afecta únicamente —así se ha dicho— a nuestra *autocomprensión subjetiva-precientífica* en el sentido del «common sense». Hasta aquí la tesis de la complementariedad es correcta pero trivial. Ahora bien, cuando se trata de conocer las acciones *científico-objetivamente*, entonces también en las ciencias sociales se trata de *explicar acciones con sucesos*, a ser posible *con ayuda de la mediación de la comprensión*. En este caso, las condiciones estructurales de la explicación causal (nomológica) tienen que ser satisfechas. La comprensión entonces —según la conocida y provocativa tesis de Neurath, Hempel y Theodore Abel[6] —sólo puede realizar una función relevante *psicológico-*

---

[6] Cfr. Otto Neurath, *Empirische Soziologie*, Wien, 1931, pág. 56; C. G. Hempel; op. cit., y Th. Abel, «The Operation called "Verstehen"», en: H. Feigl, M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York.

heurísticamente a la hora de descubrir las hipótesis explicativas adecuadas, es decir, contrastables mediante la observación. (Lo cual significa que mediante la «simpatía» *(Erfühlen)* o la «revivencia» *(Nacherleben)* en sentido diltheyano, a lo sumo podemos conjeturar los llamados «motivos», insertables en el esquema lógico de la explicación causal por constituir un *complejo causal cognitivo-volitivo*).

Esta objeción merece hoy en día una respuesta matizada que nos conduzca tanto a una defensa de la *tesis de la complementariedad*, como a una concepción de las posibles *mediaciones entre explicación y comprensión*, separada de la metodología unificada.

En primer lugar, creo que podemos aceptar el prejuicio *cientificista* según el cual con el tránsito desde la comprensión *pragmática-subjetiva* de las propias acciones a la tematización *científico-espiritual-objetiva* de las acciones dadas va necesariamente ligado un cambio de planteamiento; un cambio en el sentido de que únicamente interesa responder a la pregunta: «¿por qué la acción, en tanto que suceso, tuvo que producirse?» Lo que es erróneo es creer que se pueda identificar sin más el tránsito desde la *auto-relación* o también desde la *relación dialógica yo-tú*, a una relación en que los otros aparecen *en la tercera persona del pronombre personal*, con el tránsito a la *observación* científico-natural *de los objetos*. Por el contrario, lo cierto es que normalmente —y así sucede también en las *ciencias comprensivas del espíritu*— comprendemos desde un comienzo a los otros, a aquellos de quienes hablamos en tercera persona, como *interlocutores virtuales* a diferencia de los «objetos naturales».

En esta diferencia, de la que se prescinde fácil y frecuentemente, se fundamenta —a mi juicio— la peculiar *objetivación secundaria*, gracias a la cual el «mundo socio-histórico» (Dilthey) se constituye como *objeto de las ciencias del espíritu* (o bien, de las *ciencias sociales comprensivas*), como mundo de los *objetos-sujetos*, por así decirlo (Bloch). A diferencia de esta objetividad secundaria —a la que se debe que haya en el mundo, por ejemplo, «hechos institucionales»[7] y relaciones de propiedad jurídicamente acreditadas[8]— la objetividad de la naturaleza, de la que se ocupan las ciencias naturales, se basa en una *objetivación primaria* del entorno humano. Sólo aquí adoptamos con respecto a todas las cosas —posiblemente con respecto a todos los seres vivos e incluso los hombres y su conducta como organismos— aquella *perspectiva observacional* que el cientificismo naturalista supone ya siempre como relación normal sujeto-objeto.

Por el contrario, el carácter «sujeto-objeto» de los objetos de las cien-

---

[7] Vid. J. R. SEARLE: *Speech Acts*, Cambridge, Univ. Press, 1969.

[8] En su filosofía del derecho Kant ilustra estas consideraciones con el ejemplo de una manzana, que pertenece a alguien aunque la tenga otro en la mano. Ciertamente, semejantes «datos» de la experiencia relevante para las ciencias del espíritu no son para Kant precisamente «objetos de la experiencia», sino meras relaciones de libertad «inteligibles». Cfr. *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin, 1968, 252 ss.

cias del espíritu exige, por ejemplo, que sea importante la *comprensión hermenéutica de las acciones*, no sólo cuando preguntamos por los *motivos*, sino ya previamente cuando *identificamos* y *describimos* las acciones «como algo». Esta descripción misma está ya entretejida con la *comprensión de las intenciones y de las reglas*[9]. Por ejemplo, para comprobar que hemos de caracterizar o describir un comportamiento grupal como una procesión religiosa, como una manifestación política o como un partido de fútbol es ya imprescindible anticipar la comprensión de las intenciones teleológicas de los actores y/o las reglas convencionales de su comportamiento. En este sentido, ya Max Weber distinguió y supuso, a la vez, una conexión entre la «comprensión actual» y la «comprensión motivacional»[10].

Ciertamente, en lo que Weber denominó «comprensión actual» todavía tendríamos que distinguir entre la *comprensión actual de los significados convencionales de los signos* (por ejemplo, las intenciones *ilocucionarias* con sentido de los actos de habla) y la *comprensión actual de las acciones* (o intenciones teleológicas *perlocucionarias* de los actos de habla); la primera —especialmente la comprensión lingüística— precede incluso a la última y es considerada con más facilidad en la teoría del conocimiento y en la teoría de la ciencia. No es cierto, por tanto, que comprendamos primariamente el habla *(Rede)* de los demás hombres —el habla comunicativa actual o la objetivada gráficamente en los textos— como un *indicio de las intenciones perlocucionarias de la acción*. Primariamente comprendemos e interpretamos el *significado ilocucionario* de los signos lingüísticos y, en todo caso, secundariamente los motivos subjetivos por los que el hablante o el autor utilizan los signos lingüísticos con un propósito perlocucionario, en cierto modo *estratégico* y *racional-teleológico*[11]. Cuando intentamos interpretar obras de arte lingüísticas o textos científicos o filosóficos, la pregunta por los *propósitos perlocucionarios subjetivos* del autor puede incluso no jugar papel alguno. Evidentemente, el asunto es distinto cuando un discurso *(Rede)* actual o un texto sirven primariamente como *indicio* o como *fuente histórica* de comprobación, más allá de las estrategias de acción existentes. Y, sin embargo, incluso en este caso tenemos que comprender en primer lugar el *sentido ilocucionario de los signos lingüísticos*, y esta comprensión puede configurar ya una tarea hermenéutica de las ciencias del espíritu; por ejemplo, la tarea de las *filologías* que no figuraban en modo alguno en la teoría neopositivista de

---

[9] Cfr. G. H. VON WRIGHT: Op. cit., IV, 1.

[10] Cfr. M. WEBER: *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 93ss.

[11] Cfr. K. O. APEL: «Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language», en: H. Parret/J. Bouveresse (ads.), *Meaning and Understanding*, Berlín/New York 1981, 79-111, esp. 90 ss; «Läβt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?», en: Archivio di Filosofia, LI (1983), N. 1-3, 375-434, esp. 385 ss.

la ciencia[12]. Ahora bien, incluso en los casos en que el interés cognoscitivo de las ciencias del espíritu se dirige inmediatamente a las intenciones perlocucionarias —es decir, a los motivos de la acción humana— ello no implica que se trate de comprender los motivos de la acción como motivos *causalmente eficientes*. Porque las intenciones o los motivos de la acción también pueden resultar interesantes desde un punto de vista histórico-hermenéutico aunque jamás hayan sido eficientes causalmente; por ejemplo, los planes políticos que nunca se realizaron.

Desde la perspectiva actual podemos decir que los representantes del modelo explicativo de la ciencia unificada, en primer lugar, desatendieron el conjunto de tareas de comprensión científica todavía pendientes a la hora de comprender los *motivos causalmente eficientes de la acción*. De ahí la naturalidad con que redujeron la noción diltheyana de «comprensión», primero a la de «empatía» («Empathy») y después la naturalidad con que interpretaron la noción de «empatía» como medio heurístico, sólo psicológicamente relevante, para descubrir posibles causas en el sentido de las explicaciones causales nomológicas.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando se trata realmente de *explicar la acción*, en el sentido de que el interés cognoscitivo se dirija, al menos también, a responder a la pregunta: «¿por qué tuvo que ocurrir la acción A como un suceso S en el tiempo T»? En este caso, en definitiva, ¿es metodológicamente determinante el esquema hempeliano, de tal modo que se atribuya a la *comprensión de las razones de la acción*, en tanto que motivos, a lo sumo una función únicamente heurístico-psicológica? Creo que la respuesta a esta pregunta ha de estar hoy en día mediada por los resultados de una discusión que dura decenios: la discusión entre los teóricos neowittgensteinianos de la acción, orientados *cuasi-hermenéuticamente*, y los llamados «causalistas», que defendían el modelo teórico nomológico-subsuntivo de la ciencia unificada.

De este modo llegamos al problema de la *mediación entre explicación y comprensión*.

II.2. El mismo Dilthey afirmó ya reiteradamente que su distinción entre comprensión y explicación sólo coordina el recurso a causas con la explicación científico-natural cuando se trata de causas en el marco de las leyes causales aceptadas hipotéticamente, pero no, por ejemplo, cuando se intenta revivir y comprender reconstructivamente la propia capacidad de acción como una fuerza[13]. Más tarde M. Weber situó en el centro de su metodología, con la llamada «explicación comprensiva», algo semejante a una mediación entre «comprensión interpretadora» y explicación

---

[12] Cfr. APEL: «The Apriori of Communication...» (vid. nota 4).

[13] Cfr. W. DILTHEY: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M., 1970, 243, 249.

causal. Pero tampoco los textos weberianos indican que con ello persiga el modelo de Hempel, según el cual la comprensión posee una función meramente heurístico-psicológica, al servicio de la explicación nomológica. Sin embargo, Weber exige que los motivos con sentido comprensibles se indiquen en las ciencias sociales *también como causas* de la acción porque, en caso contrario, es imposible «atribuir causalmente» las acciones a los agentes, o atribuirlas con seguridad. Ahora bien, esta misma exigencia puede interpretarse todavía como una exigencia de la *comprensión*, porque los motivos con sentido comprensibles, que resultan causalmente eficientes, no son causas en el sentido de la contingencia lógica de las leyes naturales —como mostraremos— sino, en cierto modo, causas comprensibles teleológicamente, en el sentido de que pueden atribuirse causalmente a las acciones intencionadas[14].

La discusión que a continuación se expone muestra, a mi juicio, dos cosas:

1) Las ciencias del espíritu o ciencias sociales tienen que contar efectivamente con *diversas mediaciones entre comprensión del sentido y explicación causal, a modo de tipos ideales*; 2) con todo, ninguno de tales tipos de mediación corresponde, en sentido estricto, al modelo científico-natural de la explicación causal nomológica.

En un punto, sin embargo, es preciso dar la razón a Hempel desde el comienzo: suponer *motivos plausibles de la acción* no basta en ningún caso como *explicación* comprensiva de *sucesos*. No basta siquiera cuando no sólo podemos suponer hipotéticamente los motivos de la acción, sino que están acreditados comunicativo-hermenéuticamente como buenas razones que tenía el agente. Porque incluso entonces la acción que tenemos que explicar puede seguirse fácticamente de otras razones completamente distintas. Por ejemplo, un hombre que de hecho ha matado a su tío, y previamente había manifestado que quería matarlo para heredar sus bienes, es posible que no lo haya matado realmente *por ese motivo*. Puede ser que no lo conociera personalmente y que matara a un hombre durante una pelea sin saber que era su tío.

Ahora bien, Hempel y los llamados «causalistas» extrajeron dos conclusiones metodológicas a partir de ejemplos de este tipo: 1) en toda explicación de sucesos, realizada a partir de motivos comprensibles, tenemos que demostrar la *efectividad causal de los motivos*; y 2) tenemos que realizar esta demostración en el marco de una explicación nomológica contrastable mediante «observación» (repetible en principio).

---

[14] Creo que estas afirmaciones arrojan luz sobre ciertas expresiones weberianas como las siguientes: «ahora bien, nuestra necesidad causal exige también que allí donde exista, en principio, posibilidad de «interpretación», se haga efectiva; es decir, que para interpretar la acción humana no nos bastan las meras referencias a una regla del acontecer, por estrictamente que se atenga a la observación empírica. Necesitamos alcanzar la interpretación del "sentido" del obrar». (Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, pág. 69).

En este punto se agregan a la discusión los defensores del «New Dualism» post-wittgensteiniano[15], por ejemplo, A. J. Melden[16] y últimamente G. H. von Wright[17]. Su punto de partida es el siguiente: el discurso sobre la *actuación por motivos* —por ejemplo, por *intenciones* y por *suposiciones sobre los medios adecuados* para llevarlas a cabo— pertenece a un juego lingüístico distinto al del discurso sobre la *causación de un suceso (natural)*. En el último juego lingüístico o marco conceptual sólo podríamos relacionar sucesos (naturales) observables con otros sucesos (naturales) en base a leyes causales (o estadísticas); en el primero, por el contrario, sólo podríamos relacionar las acciones intencionadas pre-comprendidas con los motivos de los que probablemente se sigue.

En este contexto el argumento característico de los neo-wittgensteinianos era el llamado «argumento de la conexión lógica»[18] que aproximadamente consiste en lo siguiente: no podemos pensar en modo alguno la relación entre una intención y una acción que realiza la intención como una *relación causal lógicamente contingente* entre dos sucesos, porque es totalmente imposible identificar la intención como causa de la acción sin presuponer ya la identificación de la acción intentada; y, viceversa, es imposible identificar una determinada acción intencional sin presuponer ya la intención. Por tanto, no existe aquí ninguna relación contingente entre sucesos que requiera una explicación causal, sino una relación entre la acción y su motivo *internamente necesaria* y, *en tanto que necesaria, comprensible* en cierto modo *desde dentro*.

Evidentemente, es muy natural interpretar la argumentación del «New Dualism» como una reconstrucción analítico-lingüística de la distinción diltheyana entre las conexiones comprensibles desde dentro y las conexiones explicables sólo desde fuera mediante hipótesis nomológicas. Sin duda se plantea inmediatamente la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto es esta argumentación verdaderamente relevante cuando no se trata de la mera *comprensión* «actual» de las intenciones y de las acciones intencionadas, sino de *explicar la ocurrencia de la acción como un suceso*? ¿O debería ser posible o necesario evitar totalmente hablar de las acciones como de sucesos y, por tanto también, evitar la pregunta por la causación de las acciones en base a motivos de la acción o intenciones? En tal caso, podríamos considerar este intento de evitar la cuestión como el punto verdaderamente fundamental del neo-wittgensteinianismo.

No obstante, me parece que es inevitable hablar de las *acciones como sucesos* y, por tanto, preguntar por la *causación de las acciones debida a*

---

[15] Cfr. CH. LANDESMANN: «The New Dualism in the Philosophy of Mind», en: *Rev. of Metaphysics*, 19 (1965/66), 339-49.

[16] A. I. MELDEN: *Free Action*, London 1961.

[17] G. H. VON WRIGHT: *Explanation and Understanding*, cap. III.

[18] Cfr. F. SOUTHLAND: «The Logical Connection Argument», en: *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970); cfr. también G. H. von Wright, op. cit., 93 s., 116 s.

intenciones humanas o motivos de la acción. En este punto me atrevería a argumentar con von Wright contra von Wright: si es cierto que en el proceder experimental tenemos que presuponer que sin nuestra intervención intencional en el mundo mediante acciones no ocurrirían normalmente determinados sucesos naturales, entonces tenemos que suponer en el caso de tales sucesos naturales que realmente nosotros «producimos» *de algún modo* mediante nuestras acciones una *causación por nuestra mediación*, es decir, *por medio de nuestras acciones intencionadas*. Esto es válido aunque los sucesos naturales que queremos explicar puedan estar causados inmediatamente por otros sucesos naturales; por ejemplo, por movimientos de nuestro cuerpo[19].

Sin embargo, este argumento sólo aparentemente es una concesión a los *causalistas que defienden la teoría de la subsunción*. A la hora de res-

---

[19] En la crucial nota 39 al capítulo III de *Explicación y Comprensión*, se esfuerza von Wright —a mi modo de ver— por contribuir al triunfo del «New Dualism» frente a lo medular de su *teoría experimentalista de la causalidad* en el capítulo II: ciertamente, prefiere aquí interpretar el presupuesto del concepto de necesidad causal, antes denominado *conceptual* (que consiste en suponer que *haciendo* algo *producimos* otra cosa que, de lo contrario, no sucedería normalmente) del siguiente modo «El elemento de contrafacticidad consiste en que el agente *tiene la convicción* de que no ocurrirían determinados cambios a menos que actuara. Esta convicción cuenta con una base experimental. Pero esto no revela que exista un vínculo causal entre determinados cambios (los resultados de su acción) y su actuación. El actuar no causa acontecimientos en el mundo. Pensar que sí resultaría "animismo".» (Op. cit., pág. 199; traducción castellana, Alianza, pág. 154).

Sin embargo, me parece que este intento de hacer compatibles los resultados de los capítulos segundo y tercero es insostenible e innecesario y lastra el aspecto más profundo del capítulo segundo. Porque si el «elemento contrafáctico» en nuestro concepto de la acción interventora experimental constituye el *presupuesto del concepto de necesidad causal* entonces *hemos de suponer* que podemos causar cambios *de algún modo* en el mundo exterior experienciable; y, en ese caso, no podemos pensar al mismo tiempo que lo creemos sólo fácticamente, a menos que pensemos en algo así como la causalidad. (Viceversa, hemos de suponer que nuestra capacidad de actuar, *qua* capacidad de intervenir, está vinculada a la necesidad causal de los cambios de estado en el mundo exterior manipulable). Esta *complementariedad conceptual* entre la *causalidad de la intervención de las acciones* y la *causalidad natural* no es, a mi juicio conciliable ni con una fundamentación *empirista* de nuestra creencia en la posibilidad de intervención, en el sentido de Hume, ni con una restauración de la *teoría de los dos mundos*, en el sentido del «idealismo transcendental» kantiano, según la cual justamente es *im*pensable una repercusión de la libertad humana de la acción que intervenga en el mundo exterior experienciable. La idea de complementariedad que extraigo del capítulo segundo de von Wright, nos impele más bien a transformar *pragmático-transcendentalmente* el *Idealismo transcendental* kantiano. Sin embargo, podría hacerse compatible con el «New Dualism» post-wittgensteiniano de los juegos lingüísticos distinguiendo entre dos tipos de causalidad: la *causalidad de la intervención de las acciones —comprensible teleológicamente—* (1) y la *relación causal entre los sucesos naturales, lógicamente contingente* (2). («Causalidad humeana» en el sentido de von Wright). De este modo evitaríamos también el «animismo», porque no supondríamos que (1) pudiera cambiar algo en la naturaleza sin la mediación de (2); por así decirlo, sin intervención corporal.

Cfr. a este respecto mi libro: *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M. 1979, esp. 97 ss., 130 ss., 141 ss., 188 ss., 229 ss., 268 ss., 319 ss.

ponder a la pregunta por la causación de las acciones (intencionales) en base a las intenciones de las acciones, no debemos ignorar en modo alguno la concepción neo-wittgensteiniana de la conexión *interna, comprensible*, entre las intenciones y las acciones intencionadas; antes bien, al *explicar causalmente las acciones como sucesos* tenemos que distinguir de nuevo estrictamente entre la *relación contingente* entre sucesos naturales («causalidad humeana») y la relación entre la intención de la acción causalmente efectiva y la acción intencionada producida por ella, relación que es *comprensible por ser necesaria en cuanto al sentido*. Me parece que la diferencia entre el juego lingüístico de la ciencia natural y el de las ciencias del espíritu o ciencias sociales radica precisamente en esta distinción.

Para ilustrar y reforzar esta tesis recurriré nuevamente al ejemplo del sobrino que quería heredar los bienes de su tío: si ante el juez se pretende *imputar* (cfr. Max Weber) este hecho al sobrino, que realmente ha matado a su tío, como un asesinato debido a un perverso móvil (el móvil de proponerse heredar los bienes), por una parte, no basta con demostrar que el sobrino tenía realmente tal móvil para el hecho, sino que el móvil tenía que haber sido también *causa efectiva del hecho*. Pero, por otra parte, tampoco es suficiente demostrar que el perverso móvil fuera *de algún modo causa efectiva* del hecho. Porque cabría pensar el siguiente caso: debido al plan de asesinar a su tío, el sobrino podría haber caído en un estado tal de excitación que se hubiera enzarzado en una disputa con un individuo totalmente desconocido y lo hubiera matado, siendo su tío tal individuo. En este caso sería innegable que el perverso móvil (el propósito de asesinar a su tío) habría tenido en el hecho una eficacia causal. No obstante no habría sido causalmente efectivo *como motivo del hecho*. Y, por tanto, tampoco podría el juez dictaminar que el sobrino hubiera *asesinado* a su tío *por un móvil perverso*. ¿Qué se sigue de esta consideración para nuestro problema?

Me atrevería a extraer de esta discusión la conclusión siguiente: realmente también en el marco de las ciencias sociales tenemos que suponer —con Max Weber— que las *acciones como sucesos* son causadas por las intenciones humanas y, en esa medida, por los motivos de las acciones. Sin embargo, tenemos que distinguir rigurosamente las *causas* a que aquí nos referimos de las *causas naturales* de los *sucesos naturales* producidos por acciones: no pueden guardar una relación *lógicamente contingente* con las acciones causadas por ellas, como las causas entendidas en sentido humeano, de tal modo que sólo una hipótesis nomológica falsable por principio pudiera producir el enlace; más bien tendrían que guardar con las acciones una relación *comprensible como necesaria en cuanto al sentido*. Dicho de otro modo: si debemos *atribuir causalmente* a alguien una acción —y ésto es inevitable— tenemos que poder suponer que alguien ha actuado *por una intención que, por su mediación, se hizo causalmente efectiva, en tanto que intención*.

A mi juicio, todavía podemos reforzar y aclarar más este resultado con

ayuda de la siguiente reflexión, expuesta por R. Tuomela[20], si realmente la intención de una acción pretende resultar causalmente eficaz *en tanto que tal*, entonces tenemos que suponer que en cierto modo puede dirigir y controlar el proceso entero de su realización hasta alcanzar la meta. (Precisamente esto faltaba, por ejemplo, en el caso citado en que el plan del sobrino de matar a su tío sólo resultó causalmente eficaz como estado de excitación). En pocas palabras: una *causa* que deba poder entenderse a la vez como *motivo* de una acción, ha de tener la estructura de una «causa final» («causalidad propositiva») *atribuible al hombre*.

Ahora bien, ¿qué relación guarda entonces esta noción de *explicación causal comprensiva* de las acciones con la controversia explicación/comprensión? ¿Se adapta mejor a la *distinción* de Dilthey o a la noción de *explicación causal nomológica propia de la ciencia unificada*? Para responder a esta pregunta deberíamos, a mi juicio, distinguir entre diversos *tipos ideales de mediación entre explicación y comprensión*.

Por ejemplo, tendríamos que distinguir entre el tipo de explicaciones históricas *ex post factum* y el tipo de *explicaciones cuasi-nomológicas del comportamiento que tienen pretensiones predictivas* y a tal respecto debemos advertir de igual modo que las primeras son características de las ciencias históricas del espíritu, mientras que las últimas lo son de las *ciencias sociales, ligadas al presente y relevantes socio-tecnológicamente*.

A su vez, en el ámbito de las explicaciones históricas *ex post factum* las explicaciones propias de la historia de la ciencia representan un caso-límite de las ciencias del espíritu; así es cuando el interés cognoscitivo se dirige a los motivos creativos del investigador, *intracientíficos*, y no a los motivos del científico como hombre o como perteneciente a un grupo social[21], que son *extracientíficos*; por ejemplo, que son relevantes sólo psicológica o sociológicamente.

Una *explicación histórica intracientífica* constituye un caso límite de explicación comprensiva en las ciencias sociales por la siguiente razón: puesto que también ella debe todavía *explicar sucesos*, también en ella hemos de suponer que los motivos *resultan causalmente efectivos*; sin embargo, su *aportación cognoscitiva* en tanto que «explicación» ha de apoyarse exclusivamente en la *comprensión de los buenos o malos motivos* del científico, a la luz de una reconstrucción tentativa del progreso de la ciencia; en caso contrario, tendríamos que hablar de motivos *extracientíficos*. Ahora bien, si es posible *comprender* intracientíficamente, por ejemplo, una solución innovadora de problemas como una acción realizada por un buen motivo, entonces no sólo es innecesario, sino completamente inútil, inclu-

---

[20] Vid. R. TUOMELA: «Purposive Causation of Action», en: D. Føllesdal et alii (eds.), *Kausalitet*, Oslo 1976 (Institute of Philos., Univ., Oslo). *Human Action and Its Explanation: A Study on the Philosophical Foundations of Psychology*, Dordrecht/Boston 1977.

[21] Vid. I. LAKATOS: «History of Science and its Rational Reconstruction», en: *Boston Studies of the Philosophy of Science*, VI (1971), 91-136 y 974-82.

so absurdo, querer derivar —por ejemplo, la realización efectiva causal del motivo fundado deductiva o inductivo-estadísticamente a partir de cualquier ley y de las condiciones iniciales en ella previstas. Si fuera posible algo semejante, la ciencia no sólo tendría que *reconstruir* su propio progreso *ex post*, sino que también tendría que poder sustituirlo *por prognosis condicionadas de la ciencia social*.

(Curiosamente, Karl Popper ha aducido este argumento en el prólogo de mismo libro —*La Miseria del Historicismo*— en que todavía recomendaba una «tecnología social fragmentaria», basada en «prognosis condicionadas»[22]. Como si la reconstrucción de la historia de la ciencia no pudiera ser, sin ambages, el paradigma de *todas* las explicaciones *ex post factum* —mediadas por la comprensión— de las acciones como sucesos históricamente relevantes: scilicet, el paradigma de todos los procesos, cuyas condiciones iniciales precisamente no son repetibles, entre otras cosas, porque sus predicciones científicas se insertan en ellos de forma irreversible).

Estas consideraciones pueden justificar, a mi juicio, la decidida negativa de von Wright —como anteriormente la de W. Dray— a suponer necesariamente una hipótesis nomológica para *explicar* las acciones *históricamente ex post factum*[23]. Dray ha puesto de manifiesto que cualquier tentativa de explicación nomológica por parte de las «proposiciones causales» *(«Weil-Sätze»)* del historiador conduce, bien a una *ley para un solo caso* que no explica nada, bien a una pseudo-ley cuya formulación contiene nombres propios o determinadas descripciones. A ello añade von Wright que, en el caso de la *explicación ex post*, la derivación de la acción a partir de motivos intencionados, lograda mediante un «razonamiento práctico» —por tanto, en el sentido de la comprensión formalmente racional-teleológica— puede funcionar también como *explicación* suficiente *de la ocurrencia de la acción como suceso*.

Este discurso sobre la *explicación de la ocurrencia* de la acción en virtud de la *comprensión* de sus motivos precisa, sin duda, especial aclaración porque, *prima facie*, parece hallarse en contradicción con la concesión que hice a Hempel, según la cual la *prueba hermenéutica de los motivos plausibles* jamás puede sustituir a la *prueba de que tales motivos son causalmente efectivos*. Ahora bien, esta contradicción es sólo aparente. Yo mismo he objetado incluso a von Wright que el esquema de inferencia del «razonamiento práctico» no justifica por sí mismo ninguna conclusión formulada en presente en el sentido de «por tanto, él *actúa* de este modo», sino que justifica únicamente una conclusión en forma de presente, en el sentido de «por tanto, actuar de este modo le resulta racional»[24]. No obs-

---

[22] Cfr. Karl R. POPPER: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, 1969², pp. XI s.

[23] Vid. W. DRAY: *Laws and Explanation in History*, Oxford, Univ. Press 1957; G. H. von Wright, op. cit., IV, 10.

[24] APEL: Die'Erklären/Verstehen'-Kontroverse..., op. cit., págs. 166 ss., esp. 186 s.

tante, creo que en el caso de la *explicación histórica ex post factum* la conclusión en indefinido («por tanto, él *actuó* como realmente *actuó*») sólo puede justificarse pragmáticamente desde la comprensión racional-teleológica. Para ello existen las siguientes razones:

Por una parte, en el caso de las explicaciones *históricas* de la acción es imposible confirmar adicionalmente mediante la observación del comportamiento que los motivos entendidos como plausibles han resultado causalmente efectivos, de igual modo como comprobamos una hipótesis nomológica mediante la observación —repetible— de sus consecuencias predecibles. Por otra parte, sin embargo, podemos suponer siempre en este caso —precisamente *en virtud de la perspectiva ex post factum*— que los motivos de la acción *comprendida correctamente* tienen que haber resultado causalmente efectivos, puesto que la acción comprendida correctamente ha tenido lugar sin duda. De ello se infiere que la *validez* de una explicación histórica *ex post factum* sólo puede apoyarse en la comprobación más esmerada posible de los resultados de la *comprensión hermenéutica* de la acción motivada. Ilustremos estas afirmaciones con un ejemplo.

Cleopatra, reina de Egipto, parece haber puesto fin a su vida mediante la picadura de una serpiente al aproximarse las tropas de Octavio. Según las investigaciones de los historiadores expertos en la materia, debió actuar *así* fundamentalmente por dos motivos: por una parte, porque no quería en modo alguno ser exhibida en la marcha triunfal de Octavio en Roma. Por otra parte, porque, en virtud de la tradición religiosa egipcia esperaba de una muerte por picadura de serpiente la inmortalidad en el más allá. Me parece que este ejemplo aclara dos cosas: en primer lugar, lo absurdo de pretender explicar nomológicamente la conducta de Cleopatra desde una ley convenientemente confirmada mediante observación (por ejemplo, sobre el comportamiento de las mujeres —o las reinas— en determinadas situaciones). Semejante intento nos conduciría irremisiblemente a la «ley para un caso» de Dray, y una pseudo-ley de este tipo ni tendría naturalmente fuerza explicativa, ni podría comprobarse mediante «observación». (Incluso si el historiador interesado en psicología social lograra descubrir una *regularidad* en el comportamiento de las reinas egipcias de la época de Ptolomeo —lo cual es muy posible— no podríamos *contrastar mediante observación* una regularidad semejante —difícilmente derivable desde una *ley universal* y las condiciones iniciales— sino sólo mediante una interpretación de los documentos disponibles de la época de Ptolomeo).

Ello nos conduce al segundo aspecto crucial del ejemplo: nos vemos obligados a agradecer a la *comprensión,* fundamentalmente a la interpretación hermenéutica de los textos, cuánto realmente puede contribuir a *explicar históricamente* el suicidio de Cleopatra y cuánto permite *contrastar esta explicación.* De ahí que podamos resumir del siguiente modo el examen referente al tipo *histórico* de «explicación comprensiva»: al menos en este caso, la *mediación* entre *comprensión hermenéutica* y *explica-*

ción causal no modifica en modo alguno el *primado* metodológico *de la comprensión* en las ciencias del espíritu. Este primado metodológico de la comprensión metódica no sólo es válido a la hora de formular hipótesis interpretativas, sino también precisamente en el momento de su *contrastación empírica*, porque ésta última se logra incluso por la comprensión hermenéutica en el contexto del círculo hermeneutico, formado por la recíproca estimulación y corrección de las hipótesis interpretativas. (Este es el momento de superar uno de los prejuicios más arraigados en la lógica neopositivista de la ciencia: el supuesto de que la *comprensión*, por sí sola, no puede aportar métodos propios para contrastar y corregir conjeturas, sino que para ello necesita *controlar el comportamiento humano mediante la «observación», siempre repetible*. Un control semejante es imposible en las explicaciones históricas *ex post factum* porque, *per definitionem*, no proporcionan *prognosis* que pudieran extraerse para comprobarlas mediante observación. Por el contrario, las explicaciones históricas *ex post factum* son profundizables y corregibles con métodos hermenéuticos).

Estas apreciaciones no afectan en modo alguno al tipo de explicación polarmente opuesto a la *comprensiva:* a la *explicación del comportamiento* que he denominado *cuasi-nomológica*[25], característica en las ciencias sociales vinculadas al presente y relevantes para la tecnología social. Sin duda, es cierto en este tipo de explicación, todavía poco desarrollado en la época de Dilthey, que la comprensión de las razones o motivos sólo ejerce una función *heurística* dentro del marco de la explicación de sucesos y que esta última ha de comprobarse mediante una *cuasi-observación repetible* del comportamiento. ¿Por qué es así y por qué únicamente hablo, sin embargo, de «*cuasi*-nomológico» y «*cuasi*-observación»?

La razón fundamental para este cambio metodológico radica, a mi juicio, en el hecho de que nos encontremos ante un *interés rector del conocimiento* diferente. En realidad ya no pretende primariamente *comprender de un modo óptimo las razones buenas o malas de las acciones* de los hombres, tomados como co-sujetos de los científicos, sino explicar la conducta —la mayor parte de las veces estadísticamente— con una *fuerza predictiva general óptima*. Que la comprensión de las razones como motivos de la acción sólo ejerce aquí realmente una función *heurística* se patentiza sobre todo en el hecho de que ahora no interesen las razones *como razones internas —buenas o malas—* dentro de un marco que sirve para enjuiciar la posible racionalización de la acción, sino como elementos que resultan relevantes causal o estadísticamente para una explicación cuasi-nomológica. De ahí que tampoco la contrastación empírica pretenda ahora primariamente profundizar y corregir la comprensión del sentido sino poder confirmar las predicciones mediante la cuasi-observación re-

---

[25] *Ibid.*, 244 ss., 282 ss. Vid. también Apel, «Types of Social Science... op. cit. (nota 4).

petible de la conducta humana; por ejemplo, de los consumidores, electores, estudiantes, enfermos, trabajadores, turistas, etc.

En esta medida, se produce realmente una cierta aproximación al modelo explicativo de la ciencia unificada de Hempel y de los «causalistas». Pero entonces, ¿por qué razón hablo de «cuasi-nomológico» y cuasi-observación»?

Hablo de *cuasi-observación* porque incluso ahora es imposible renunciar a *comprender* las intenciones de los «sujetos-objetos», tanto en el descubrimiento de las hipótesis explicativas cuasi-nomológicas como en su comprobación. En el caso de la *comprobación* la *comprensión comunicativa* —que en las ciencias sociales ha de mediar entre el sujeto y el objeto del conocimiento— juega incluso un papel importante; por ejemplo, en forma de interviews o adquiriendo información mediante encuestas. Sin embargo, ahora podemos hablar de comprobación mediante cuasi-observación porque los métodos sociométricos de las encuestas se aproximan a las intervenciones experimentales repetibles. (Como en los experimentos de las ciencias naturales, la «respuesta» del «sujeto-objeto» sólo sirve, en la mayor parte de los casos, para confirmar o falsar las hipótesis cuasi-nomológicas, pero no para profundizar o corregir la comprensión del sentido. De ahí que tampoco puede producirse aquí un «círculo hermenéutico»).

Sin embargo, el carácter únicamente *cuasi-nomológico* de las *hipótesis explicativas* propias de las ciencias sociales presenta todavía mayor interés y problematicidad que la comprobación lograda mediante *cuasi-observación*. En lo que se me alcanza, podemos distinguir nuevamente entre dos tipos ideales: en uno de ellos, que juega un papel especialmente en la *economía* entendida como ciencia social «fuerte», se utilizan como «cuasi-leyes» *principios normativos de racionalidad;* en el otro caso, asumen esta función las *regularidades disposicionales limitadas a regiones y épocas*. En *ninguno* de ambos casos nos encontramos ante *auténticas leyes naturales,* puesto que la ciencia natural las supone tanto *lógicamente contingentes* como *universalmente válidas*. (Aunque las llamadas leyes naturales no se mostraran como *universalmente* válidas, la ciencia natural supone, en cualquier caso, que son derivables de leyes universales y de condiciones iniciales específicas; y éste principio regulativo de la investigación seguiría siendo válido aunque ninguna de las leyes naturales que conocemos fuera ya una ley universal definitiva. Por otra parte, la ciencia natural debe presuponer que sus hipótesis nomológicas son, en principio, falsables empíricamente y no suponerlas como válidas *a priori* basándose, por ejemplo, en la lógica del conocimiento).

Ahora bien, si en lugar de leyes utilizamos *principios normativos de racionalidad* —por ejemplo, los del comportamiento económico racional-teleológico— no queda satisfecha la condición de *contingencia, propia de la lógica del conocimiento*. Esto significa lo siguiente: se trata de *principios* de cuya *necesidad con respecto al sentido nos percatamos* a la hora de *com-*

prender la acción racional-teleológica y que, por tanto, tenemos que presuponer. Por ejemplo, como indicó Max Weber, ello permite *entender* como un comportamiento *racional-teleológico* del «homo economicus» la acumulación del buen dinero siguiendo la ley de Gresham, según la cual el dinero carente de valor expulsa el dinero valioso del proceso de circulación[26].

Ahora bien, si consideramos estos *principios de racionalidad* como *leyes* y los introducimos en el esquema de una explicación nomológica, también deberemos considerar como *hipótesis empírica* el presupuesto de la racionalidad del agente, *necesario a priori* para la comprensión, e insertarlo como premisa en el esquema explicativo. Sin embargo, *no* podemos por principio contrastar semejante premisa de racionalidad con independencia de la cuasi-ley en la que queda explícito su sentido. De ahí que realmente tampoco la cuasi-ley sea empíricamente comprobable. Sin duda, podemos confirmar cumplidamente y, en consecuencia, utilizarla a la hora de hacer pronósticos —como en el caso de la ley de Gresham— pero no puede resultar realmente falsada porque, si no quedase confirmada, siempre podríamos decir que el agente no había actuado racionalmente[27].

(Creo que es incorrecto identificar sin más *esta* inmunidad a la falsación con aquellas razones para la inmunidad que se refieren a todas las *hipótesis nomológicas* de la ciencia natural; por ejemplo, la posibilidad de perturbaciones en el experimento o la insuficiencia de la teoría de la medida. Porque en estos casos siempre puede haber razones *pragmáticas* para considerar todavía como falsable una hipótesis nomológica. Por el contrario, es básicamente imposible una falsación semejante de los *principios de la racionalidad captables a priori* —como, por ejemplo, el principio formal de la racionalidad teleológica— porque, al abandonar estos principios tendríamos que renunciar a *comprender la acción*[28].

Podría objetársenos que las leyes de las ciencias sociales, en las que se contienen principios de racionalidad irrenunciables, en modo alguno deben estar totalmente determinadas por un principio semejante, válido *a priori*, sino que también pueden estarlo por *usos, costumbres o formas de vida contingentes*. Precisamente esto es lo que sucedería con la mayor parte de *reglas del comportamiento humano* con que podemos contar. Y tales regularidades constituirían las premisas nomológicas verdaderamen-

---

[26] Cfr. MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln/Berlín, 1964, pág. 8.

[27] Cfr. APEL: Die'Erklären/Verstehen'-Kontroverse..., op. cit., 233 ss.

[28] Una ejemplificación viene ofrecida por la respuesta de Feyerabend, tan ingeniosa como hermenéuticamente insípida, al postulado de Lakatos —a mi juicio, hermenéuticamente correcto— de una historia máximamente *interna* (es decir, racionalmente comprensible) de la ciencia. Feyerabend pensaba que en este caso el mejor presupuesto para la reconstrucción sería «anything goes». Sin embargo, en ese caso se ha renunciado precisamente a la *comprensión* desde presupuestos de racionalidad. Cfr. APEL: «History of Science and the Problem of Historical Understanding and Explanation», en: R. M. Burian et alii (eds.), *Persons, Narrative and Intentionality;* traducc. holandesa en *Kennis en methode*, VI (1982), 4-37.

te interesantes para las explicaciones de las ciencias sociales. Es posible que sea cierto. Pero también es claro que precisamente, al ser estas regularidades *históricamente contingentes,* es imposible derivarlas de leyes *universales* y de condiciones iniciales específicas; como se manifiesta también en el hecho de que no determinen fatalmente el comportamiento humano, ni en el sentido causal estricto ni en el causal estadístico.

Sin embargo, me parece innegable que, sobre la base de una *cuasi-naturaleza* humana, que va sedimentándose continuamente en regularidades comportamentales restringidas a regiones y épocas, es posible construir algo así como una *ciencia social explicativa cuasi-nomológica,* e incluso también la considero imprescindible en la actualidad como fundamento de la tecnología social predictiva.

¿Resulta, pues, finalmente inválida y estéril la distinción (demarcación) diltheyana entre la *comprensión de las ciencias del espíritu* y la *explicación de las ciencias de la naturaleza*?

Creo que un resumen semejante malograría totalmente el aspecto crucial de mi diferenciación entre los tipos ideales de la comprensión e incluso entre los distintos tipos ideales de la «explicación comprensiva». Porque precisamente he utilizado la *distinción* de Dilthey como principio heurístico para descubrir los distintos tipos ideales existentes entre el polo de la *comprensión puramente hermenéutica* —por ejemplo, en las *filologías*— y el de los tipos de *explicación comprensiva,* polarmente diferenciados a su vez. La tesis de que la *comprensión* del sentido (intencional o convencional) constituye una *diferencia específica* de las ciencias del espíritu —un «excedente» cognitivo, por hablar con Max Weber— ha demostrado su validez hasta el final, es decir, hasta configurar un elemento diferenciador en el caso de las *ciencias sociales cuasi-nomológicas.* Porque también estas últimas, como ciencias del obrar humano, dependen todavía de la *comprensión.* El hecho de que la pongan heurísticamente al servicio de las *explicaciones cuasi-nomológicas* podría servirnos de criterio para distinguir que —a diferencia, por ejemplo, de la *historiografía de la ciencia* o *del arte*— no representan el tipo ideal de las «ciencias del espíritu», sino el caso límite *cuasi-científico-natural* de las ciencias sociales, en el que el conocimiento se refiere a la *cuasi-naturaleza* humana sedimentada históricamente.

A mi juicio, este análisis constituye una prueba de que es preciso considerar la distinción fundamental de Dilthey —gnoseológica y metodológica— entre explicación y comprensión (distinción que hemos tematizado prescindiendo de todas las controversias intra-hermenéuticas sobre la aclaración adecuada, no psicologista, de la comprensión) como un auténtico e irrefutable descubrimiento. No consiste, como se dice a menudo, en una *ruptura* ideológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. (Dilthey no habla explícitamente de una *separación* onto-

lógica entre naturaleza y espíritu[29], ni cuestiona la posible colaboración entre ciencias de la naturaleza y del espíritu). Consiste, por el contrario, en una distinción que posibilita ante todo una teoría diferenciada de la ciencia, cercana a la praxis, porque se establece en el plano ontosemántico de la diversa referencia objetiva y en el plano pragmático-transcendental en el que los diversos intereses internos del conocimiento constituyen el sentido de las diversas investigaciones[30]. A mi juicio, la unidad de la ciencia no descansa en el supuesto de *un* modo de plantear los problemas —o método que sea constitutivo del objeto—, sino en la unidad de la pretensión de verdad y de su posible resolución en el *discurso argumentativo*[31].

Versión castellana:
Jesús CONILL y Adela CORTINA

---

[29] Cfr. W. DILTHEY: *Der Aufbau...*, op. cit., 89 s., 92 s., 141 s.

[30] Cfr. APEL: Die'Erklären/Verstehen'-Kontroverse..., op. cit., III, 1.

[31] Cfr. J. HABERMAS: *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1971. Introducción a la nueva edición, págs. 66 ss.; K. O. APEL: «Types of Social Science... op. cit., nota 1.»

NOTA: El presente ensayo es el texto de la conferencia pronunciada por el autor el 24 de noviembre de 1983 en el Departamento de Lógica de la Universidad Complutense de Madrid.